ذميّون أمام القضاء الإسلامي:* الاستقلال القضائي والتمييز الديني

نجوى قطّان

«كل ما حدث كُتب في السجل وحُفظ وبإمكان الجميع أن يسعى للحصول على العدل على أساس ما قد كتب»

الحاخام داود بن أبي زمرة (ردباز)(1)

يدرس هذا المقال الوضع أو المكانة القانونية للذمي (أي غير المسلم) كما توثقه السجلات العدلية للمحاكم الشرعية في دمشق العثمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وسنركز على جانبين مترابطين لحياة الذمي القانونية: مدى الاستقلالية القضائية الممنوحة لغير المسلمين ونوعية العدالة التي يحصل عليها الذميون في المحكمة الإسلامية(2).

(*) هذه المقالة ترجمة عن: International Journal of Middle East Studies, (1997), pp. 128-150.

(1) Radbaz, She' lot u Tshuvot (Responsa) (Warshaw, 1882, I, Nos. 29, 114).

وهو مقتبس عن:

Aryeh Shmuelevitz, The Jews of the Ottoman Empire in the late Fifteenth and Sixteenth Centuries: Administration, Economic, Legal and Social Relations as Reflected in the Responsa (Leiden: E.J. Brill, 1984).

(2) اعتمد البحث الأصلي لهذه المقالة على آلاف الحالات القضائية الذمية مأخوذة عن مائة مجلد من مجلدات السجلات العدلية تغطي تقريباً الفترة بين 1775 إلى 1860، وجزء لا بأس به من هذا البحث تم بالتعاون مع الجامعة الأردنية بمركز الوثائق والمخطوطات، حيث يحتفظ المركز بنسخ ميكروفيلم لعدد كبير من سجلات دمشق العدلية. لذا فإن الإشارات المرجعية التي تم الحصول عليها من المركز اتبعت نفس الأرقام الواردة في الميكروفيلم وإن لم يكن لنفس الوثيقة ورقم الصفحة، إذ إن معظمها كان مما يصعب قراءته. وعلينا أن نضيف في هذا المقام ملاحظتين. الأولى: عدد من حالات السجلات =

يُفهم الاستقلال القضائي بحسب تصوره كتنوع عثماني ـ مسلم للتنظيم المؤسس الكلاسيكي للإمبراطورية وكما تمت صياغته في الكتابة التاريخية على أنه يشير إلى سياسة إدارية، يكون بحسبها للذميين الحق في الترافع في معظم أحوالهم القانونية أمام محاكم معترف بها رسمياً ومنظمة ملياً وبإدارتهم طالما لا تتخطّى هذه القضايا القانونية الحدود الدينية، ولا تتعلق بجرائم حدود أو تهدد الأمن والنظام العام في المجتمع. وهكذا فإنه نظرياً لم يكن على يهود أو نصارى دمشق أي التزام، وبالتأكيد أي ضرورة، للمثول فيما يتعلق بمعظم أمورهم القانونية أمام محاكم إسلامية.

ويوضح فحص حالات الذميين المقدمة للمحاكم، كما تم التوصل إليها من مائة مجلد سجلات عدلية تغطي السنوات من 1775 إلى 1860 أن أفراداً من الجاليات اليهودية والنصرانية في دمشق قد مثلوا وبشكل منتظم أمام المحكمة الشرعية. ولقد ظهروا أمام القضاة بوصفهم مدعين وشهوداً ووكلاء وباعة ومشترين وجيران. ولم يكن ظهورهم فريداً لمدينة دمشق ـ إذ وُثّق ذلك تقريباً في كل المدن العثمانية ـ وكذلك لم يكن دائماً في حاجة إلى تبرير[1]. وبالإضافة إلى الحالات التي كان فيها مثولهم في المحكمة إجبارياً (كما هو الحال في الحالات التي سبق الإشارة إليها ذات الطبيعة التي تتداخل فيها أمور الجالية بغيرهم أو تتعلق بجرائم حدود أو التي لها تأثير على النظام العام)، فإن الذميين كانوا يمثلون في المحاكم بشكل طوعي من أجل تسجيل تعاملاتهم المالية والتجارية. وهذا السلوك غير

= العدلية المذكورة في ثنايا هذا البحث معرفة على أنها حالات «حلبية» ويعود ذلك لأخطاء في التسجيل ـ المركز ـ إذ هي في الحقيقة من سجلات دمشق. الأخرى حالات السجلات المذكورة المشار إليها بالاختصار «b» و«w» و«bt» إنما تشير إلى ابن أو ولد أو بنت بالترتيب.

(1) أنظر:

Halil Inalcik, «Ottoman Archival Material on Millets», in Christians and Jews of the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis, 2 vols. (London and New York: Holmes and Meier Publishers, 1982). The Central Lands. 2:473.

المستغرب في ضوء حقيقة أن المحكمة الشرعية عملت أيضاً كمكتب للسجل العام ومستودع لكل أنواع الاتفاقات الرسمية والعدلية (كتابة عدل). إضافةً إلى ذلك، كانت المحكمة هي المحكمة الرسمية الوحيدة التي لها سلطة تنفيذية، ومن ثم فإنها كانت تضمن درجة عالية لا تقارن من حيث التسجيل وإنفاذ الجزاء[1]. لكن مع ذلك، إضافةً إلى حالات يكون فيها مثولهم (أي الذميين) في المحاكم إما إجبارياً أو ضرورياً بسبب الحاجة إلى تسجيل معاملات أو أمور مالية، فإن ذميي دمشق كانوا يظهرون بشكل عادي في المحاكم للترافع في قضايا داخل الجالية نفسها، غالبيتها الساحقة تتعلق بالزواج والطلاق وحضانة الأطفال والإرث[2]. وفي ضوء الافتراضات بخصوص رعاية الحكومة وفي كافة أرجاء الإمبراطورية للاستقلالية القانونية واللون الإسلامي للمحاكم ومدى وطبيعة تردد الذميين على المحاكم الشرعية في دمشق فإن كل ذلك يثير أسئلة جادة بخصوص الفكرة الأساسية القائلة بأن الوضع القانوني للذمي في العصر العثماني كان معرفاً على أساس مبدأين جوهريين من الفصل (أي الاستقلال القضائي) والتمايز (أي التمييز المدعوم قانونياً).

وبسبب ملاحظة مدى تكرر اختيار اليهود والنصارى في ظل الحكم العثماني وبشكل طوعي لتقديم شؤونهم الشخصية (في مقابل شؤونهم المالية)

---

(1) أنظر:

Shmuelevitz. Jews of the Ottoman Empire, 60-61, 75, and Suraiya Faroqhi, Men of Modest Substance: House Owners and House property in Seventeenth-Century Ankara and Kayseri (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 183.

وهي تفترض أن ذميي أنقرة وقيسارية في القرن السابع عشر عادة ما يسجلون بيوعاتهم في المحكمة ليحصلوا على أدلة مكتوبة لملكيتها ضماناً للمستقبل وحتى يتمكنوا أكثر من أن يقدموها كأدلة ضد المسلمين إن احتاج الأمر. وهذا تطور يشكل مفارقة نوعاً ما، خاصة إن أخذنا في الاعتبار الطبيعة المعقدة للأدلة المعتبرة في الشريعة.

(2) في الحقيقة عدد الحالات القضائية داخل الجالية كانت أكبر بكثير من الحالات القضائية بين أفراد الجالية والمسلمين، وتقدر بالضعف تقريباً.

أمام المحاكم الإسلامية ورغبتهم في تجنب أو التخلص من أحكام محاكم جاليتهم، فإن دارسي أحوال الجاليات الذمية قدموا تفسيرات عديدة لهذه الظاهرة. فعلى سبيل المثال الباحث أرييه شمولفيتز يرى أنه في القرن السادس عشر، فإن القضاة اليهود العثمانيين كانوا عرضةً للطرد من مناصبهم إن هم حرموا أو منعوا بناء وبنات الجالية اليهودية من الترافع أمام المحاكم الشرعية. لكنه مع ذلك يثبت وبشكل تفصيلي حق الاستقلال القضائي المدعوم قانونياً في العصر العثماني للجاليات اليهودية المنفصلة وذلك عن طريق الادعاء بأن القضاة اليهود يحققون متطلبات (القانون أو الشريعة اليهودية) Halakha والقاضية بتحريم الالتجاء إلى المحاكم الإسلامية (حتى وإن كانت المحاكم الشرعية لا تتعارض مع الشريعة اليهودية) وذلك عن طريق إصدار أحكامهم القانونية وتحريماتهم ضد المحاكم الشرعية سراً[1].

على أن مسألة طبيعة الاستقلال القضائي ومداه أعيقت بسبب نقدٍ مستجدٍ من طرف المؤرخين لمراجعة أفكار تم التوصل إليها منذ فترة طويلة. وتفاقمت مشكلة تفحص الواقع التاريخي بسبب عوامل عديدة.

أولها، لقد افترض أن التنظيم الذاتي داخل الجالية (بما في ذلك الأمور ذات الطبيعة الدينية والشعائرية والنظام الأخلاقي ومؤسسات الدعم الذاتي) يجب بالضرورة أن تقتضي الاستقلال القضائي. فالجاليات اليهودية والنصرانية في المدن العثمانية دون شك كان لها الحق للوصول إلى الكنائس والكنس حيث كانت الممارسات الدينية تقام وحيث يستفيد أفراد الجالية من الإرشاد

---

(1) Shmuelevitz. Jews of the Ottoman Empire, 43-44, M. Adnan Bakhit, «The Christian Population of Damascus in the Sixteenth Century». In Christians and Jews. ed. Braude and Lewis. 2:27) and abdul-Karim Rafeq («The Syrian Ulama, Ottoman Law, and Islamic Shari^ca, «Turcica 26, 1994:10).

ولقد رأى كلاهما أن القضاة العثمانيين كانوا يقومون بتسجيل عقود الزواج للمسلمين والذميين معاً وذلك ليحصلوا على رسوم التسجيل، على أن عدد عقود الزواج المسجلة القليلة سواء للمسلمين أو الذميين تتحدى هذا التفسير.

الروحي والتعليمي للحاخامات والقساوسة. لكن مع ذلك لا يوجد دليل يقول بأن هؤلاء القادة الدينيين وأمثالهم كانوا دائماً يقومون بدور القضاة الذين يترأسون المحاكم الرسمية التي أوجدت للترافع الملي في أرجاء الإمبراطورية[1].

ورغم أنه من الممكن أن الوظيفتين التوأم الدينية والقضائية اللتين يقوم بهما القاضي المسلم في العصر العثماني يمكن أن تكون قد أسهمت في سوء الفهم الآنف الذكر، إلا أنه يجب أن نذكر أيضاً التوجه بين المؤرخين إلى اللجوء إلى المعتقدات اليهودية والنصرانية بوصفها دليلاً ضد إمكانية احتمال أن الذميين قد تقدموا أو مثلوا أمام المحاكم الإسلامية بشكل طوعي ـ والتي قد يصفها نفس المؤرخين بأنها مع ذلك فاسدة وتمييزية ـ في الترافع في قضايا الأحوال الشخصية، حتى وإن اعترف نفس هؤلاء العلماء بمدى تكرار وقوع هذه الأمور. فدراسة جوزيف هاكر التفصيلية تضع هذا المأزق في مركز القضية، وهو يعترف بأنه غير قادر على «تقديم إجابة حول تبريرات العادة اليهودية في المثول أو الترافع أمام قاضي مسلم في أمور الأحوال الشخصية»[2].

والقضية الرئيسة الأخرى في التراث العلمي الذي يتناول هذه المسألة هو مدى قدرة السلطات الذمية ذات العلاقة على احتواء أو منع اللجوء إلى المحاكم الشرعية. وفي هذا الخصوص، كان يُنظر إلى فشل القيادة الروحية في فرض حقها في التميز القضائي على أنه ضحية للتنظيمات المعاكسة أو المناقضة العثمانية، أو أنه نوع من المراوغة العثمانية أو بسبب ضعف التنظيم

(1) في الحقيقة، التفريق بين الاثنين غالباً ما يكون غير واضح على مستوى الوظيفة وكذلك على مستوى العناوين. أنظر على سبيل المثال:

Amnon Cohen, Jewish Life Under Islam: Jerusalem in the 16th Century (Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1984) 48-49. and Alexander Russell, The Natural History of Aleppo, 2 vol. (London, G.G. & J. Robinson, 1794), 2:62.

(2) Joseph R. Tacker, «Jewish Autonomy in the Ottoman Empire: 1st scope and limits: Jewish courts from the 16th to the 18th centuries» in the Jews of the Ottoman Empire, ed, Avigdor Levy (princetion N.J.: Darwin Press, 1994), 185.

الملي[1].

بالإضافة إلى ذلك، فإن التطلّع إلى سياسة عثمانية مركزية ومستقرة إزاء جاليات الذميين يميل إلى عدم الأخذ في الاعتبار الفروق بين متطلبات «الاستقلالية» عند النصارى واليهود، وتطورهم مع الزمن[2]. ولقد لوحظت هذه الفروقات في دراسات متخصصة، وينبغي أن تلقي ظلال الشك الإضافي على مسألة الاستقلال القضائي للذميين، بوصفها مسألة لا تتغير ومستمرة بشكل ثابت في المؤسسة العثمانية[3].

(1) يعزو شمولوفيتز الأمر لتنظيم عثماني واضح بخصوص حق الفرد اليهودي في الذهاب إلى المحكمة الشرعية في كافة المناسبات (Jews of Ottoman Empire, 43-44)، ويؤكد بانتازوبولس على أن هذه النظرة واسعة الانتشار، (N.J. Pantzopoules, Church and law in the Balkan Peninsula During the Ottoman Rule [Amsterdam: Anolf M. Hakkert, 1984]. 103-7. ويرى هاكر أن المحاكم الذمية ليس لها مكانة رسمية في الإمبراطورية: («Jewish Autonomy», 183-84).

(2) See Cohen, Jewish Life Under Islam, 36-58 and Abraham Marcus, Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the 18th century (New York Columbia University Press, 1989) 108-9.
الذي يفترض ذلك على ما يظهر.

(3) See Hacker, «Jewish Autonomy», 183.
والذي على ما يظهر أنه يفترض أن النصارى، على عكس اليهود، كانوا يتمتعون بوضع قانوني مستقل رسمياً في القرنين 16 و18 الميلاديين. ويرى Shmuelevitz, Jews & the Ottoman Empire 43، أنه حتى القرن الثامن عشر، كانت المحاكم الكنسية محددة في مجال الأحوال الشخصية بينما المحاكم اليهودية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر تناولت كافة أنواع القضايا عدا القضايا الجنائية. Pantazopoulos, Church and Law, 19, 43, 56-57, 103-7، وهو يرى أنه حتى القرن الثامن عشر، كان العثمانيون يحددون سلطة الكنيسة في إطار الشؤون الدينية، أما: Inalcik, «Ottoman Archival Material», 444، فإنه يرى أنه حتى القرن الثامن عشر كانت سلطة الكنيسة محدودة في القضايا التي تتعامل في تنظيم الكنيسة وممتلكاتها، أما: Richard Cloggi, «The Greek Millet in the Ottoman Empire» in Christian and Jews, 1:186-87، فإنه يربط السلطة القضائية بظهور نظام الملة.

ختاماً، لقد ازداد النقاش لمسألة الاستقلال القضائي والمعيشي غموضاً بسبب الجدل الذي أثير حول النظام الملي. فبحسب التأريخ العثماني التقليدي، أقام النظام الملي الإطار التنظيمي الأساسي الذي قامت حوله العلاقة بين إسطنبول وذميي الإمبراطورية من حيث التنظيم وما يبرر وجوده. وفي البداية، بعيد فتح العثمانيين القسطنطينية صنف النظام الذميين إلى: يهود وأرمن وأرثوذكس، وكانت الطوائف كلها تترأسها سلطات دينية رسمية تم تعيينها من إسطنبول لتقوم بالإشراف على شؤون هذه الجاليات أو الملل الثلاث في كافة أرجاء الإمبراطورية، والنظام الملي، بوصفه مفهوماً بهذه الصورة، افترض قدراً كبيراً من الاستقلالية المعيشية والقضائية لهذه الجاليات، وكذلك افترض أن وسيلة تسهيل حكم إمبراطورية متعددة الأديان من طرف حكومتها الإسلامية.

وجهة النظر هذه لم تعد مقبولة، والإجماع الآن هو أن النظام الملي كان بشكل أساسي مؤسسة عثمانية متأخرة أسقطت بشكل استرجاعي على الماضي في شكل واحدة من «أساطير التأسيس»[1]. لكن مع ذلك، يجب أن نلاحظ أن النقاش الذي صاغ النظام الملي بوصفه نسقاً تنظيمياً متأخراً وقدم أسئلة ليس حول مدة الاستقلالية القضائية بوصفها كذلك، وإنما عن إمكانية إدارة شؤون الجاليات الذمية مباشرة من إسطنبول. لكنْ على الرغم من إلغاء النظام الملي بوصفه مفهوماً للعمل، فإن فكرة الاستقلال القضائي بقيت[2].

وباختصار، يواجه التأريخ الذي يتعامل مع مسألة الاستقلال القضائي المأزق التالي: لو كانت المحاكم الدينية للجاليات موجودة متاحة ولها

(1) Benjamin Braude, «Foundation Myths of the Millet System» in Christian and Jews, 1:69-88.

(2) Ibid., See also Amnon Cohen, «On the Realities of the Millet System», in Christian and Jews, 2:15, Shmuelevitz. Jews of the Ottoman Empire, 15-30.
والذي يرى أن «أساطير التأسيس» معكوسة من الناحية التاريخية ـ بعبارة أخرى، أن محدودية الاستقلال القضائي التي كان يهود المرحلة المبكرة من العهد العثماني يتمتعون بها إنما قدمت بشكل خاطئ للقرون المتأخرة وهي ببساطة مجرد افتراضات.

ترخيص رسمي، إذاً لماذا خالف عدد لا بأس به من اليهود والنصارى العثمانيين تعاليم أديانهم وأوامر زعمائهم الروحيين في الترافع في الأمور الشخصية في محاكم إسلامية كان الذميون أنفسهم يرون أنها فاسدة وتمييزية؟ إضافةً إلى ذلك، هل بإمكان المحاكم الملية، والتي وصفها هاكر وغيره على أنها مؤسسات تابعة للاعتراف العثماني الرسمي الذي تظل توجيهاته عرضة للإرادة والنزعات العثمانية، بعد كل ذلك هل بالإمكان اعتبارها مؤسسات استقلالية قضائية؟ يرى شمولڤيتز على سبيل المثال، أن اليهود كانوا يذهبون إلى المحكمة الإسلامية لأغراض الزواج والطلاق، حيث عادة ما يعيدهم القاضي مرة أخرى لمحاكمهم مصحوبين بأوامر للقاضي اليهودي (ديّان) بأن يوافق على حكم القاضي (المسلم). ويفشل شمولڤيتز في ملاءمة هذا السلوك غير العادي مع فكرة الاستقلال القضائي التام الذي يتطلع له، ويورد أمنون كوهين حالات ذهب فيها حاخامات بأنفسهم إلى المحاكم الإسلامية. كذلك لاحظ كوهين تكرار الحالات التي حاول فيها يهود الطلاق في المحكمة الإسلامية. ويعترف كوهين بأن المؤسسات اليهودية القانونية لم تكن تملك الوسائل لتنفيذ العقاب أو تنفيذ الأحكام فيما هو أبعد من السلطة الأخلاقية لمحكمة الحاخامية أو التهديد بالطرد والإبعاد من عضوية الجالية[1].

ورغم أن فكرة استقلال الجاليات الذمية (وكذلك المؤسسات المرتبطة بالمحاكم الذمية) حظيت بقبول مبدئي بين المؤرخين الذين ركزوا على يهود ونصارى الإمبراطورية العثمانية، إلا أن القضية لم تلقَ بعد الاهتمام الإمبريقي الجاد الذي تستحقه. وهذا لا يعني أن القضية لم تثر من قبل، ولكنها أثيرت في شكل هوامش أو ملاحظات عابرة. ويعلق رونالد جينينغز، على سبيل المثال، على مدى تكرار تردد ذميي منطقة قيسارية في الذهاب إلى المحاكم الإسلامية في القرن السابع عشر، لحل المنازعات الأسرية وتعليقه على حقيقة أن المحاكم الذمية لم تُذكر قط في السجلات العدلية. ويختتم تعليقه بالإشارة إلى أن هذا يقود المؤرخ إلى«افتراض أنه لم يكن للذميين جهاز قضائي داخلي

(1) Shmuelevitz, Jews of The Ottoman Empire, 49-50, Cohen, Jewish Life Under Islam, 116, 126, 131.

خاص بهم، أو على الأقل كان ضعيفاً جداً». وتلاحظ ثريا فاروقي أيضاً أن وثائق القرن السابع عشر من محاكم أنقرة (وكذلك قيسارية) لا تذكر على الإطلاق محاكم الجاليات، وتتساءل: لماذا كانت أعداد كبيرة من الذميين تؤم وبشكل عادي المحاكم الإسلامية[1].

ويظهر أن الدليل على وجود محاكم جالية ناجحة إنما هو مما يروى وبشكل متقطع. وفي الحقيقة، فإن غياب وجود سجلات تفصيلية فيما يتعلق بمحاكم الجاليات الذمية قد لوحظ من طرف أولئك المؤرخين الذين يقولون بوجود قضاء ذمي مستقل: فعندما نتحدث مثلاً عن القرنين السادس عشر والسابع عشر، يرى هاكر بأن «غالبية سجلات المحاكم اليهودية التي دُوّنت فيها الأحكام والشهادات والتوثيقات قد فقدت، وعملياً لا توجد اليوم حتى سلسلة واحدة من سجلات المحاكم اليهودية». وبنفس الطريقة يلاحظ أبراهام ماركوس عن حلب القرن الثامن عشر بأن «المحاكم المحددة المختلفة [لم] تترك أي سجل لكيفية التقاضي فيها ولا عن مقدار عملها»[2]. لكن مع ذلك، لم يناقش أي منهم أهمية هذه «المفقودات» أو فكروا بشكل جاد في الأمر في ضوء حقيقة أن الدليل القائم على أساس السجلات العدلية بوجود محاكم جاليات دينية مستقلة لا يزال علينا أن نتوصل إليه.

وأخيراً، فإن تُراث الفتاوى Responsa الذي أقام شمولفيتز آراءه على أساسه بالنسبة لمسألة الاستقلال القضائي هو تراث إشكالي ومحدود بقرن واحد[3]. بعبارة أخرى، فإن الدليل المستقرّ في أفضل الحالات محدد بفترات زمنية قصيرة كان الاستقلال القضائي التام خلالها متسامحاً فيه من طرف

(1) Ronald C. Jennings, «Zimmis (non-Muslims) in Early 17th century Ottoman Judicial Records: The Sharia court of Anatolian Kayseri, «Journal of the Economic and Social History of the Orient 21, 3 (1978): 251, 271, 274: idem. Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World 1571-1640 (New York: New York University Press, 1993), 69, 133: and Faroqhi, Men of Modest Substance, 154, 200-210.

(2) Hacker, «Jewish Autonomy» 181, Marcus, Middle East, 108-9.

(3) مناقشة حدود الـ Responsa كمصدر، أنظر: Shmuelevitz, Jews of The Ottoman Empire, 1-9.

ممارسيه أنفسهم.

وتثير مدى وطبيعة حالات الترافع الذمية في محاكم دمشق وكذلك يثير صمت تلك المحاكم فيما يتعلق بأمور الجاليات المقابلة، كما تثير ندرة توثيق المحاكم الذمية عدداً من الأسئلة ذات العلاقة: **أولاً**: لماذا اختار النصارى واليهود (رجالاً ونساءً) الذهاب إلى المحاكم الشرعية؟ **ثانياً**: ما الذي حدث عندما فعلوا ذلك؟ **ثالثاً**: ما الذي يقوله لنا سلوكهم عن استقلالية القضاء الذمي في تلك المدينة؟ وأخيراً، ما هي النتائج التي يمكن أن نتوصل إليها عن المحاكم الشرعية؟

لقد تردد يهود ونصارى دمشق على المحاكم الشرعية لحل نزاعاتهم داخل جاليتهم. وهم إنما فعلوا ذلك بنية معلنة الحصول على اعتراف ومباركة المحكمة الشرعية. وإضافةً إلى ذلك، وعلى نقيض الفكرة الشائعة التي تؤكد دائماً أن الذميين في المجتمعات المسلمة حموا استقلالهم القضائي بشكل غيور وعملوا على تجنب ذكر منازعاتهم داخل الجالية في الساحات المسلمة، توثق السجلات العدلية في دمشق عدداً كبيراً من الحالات التي ترافع فيها الذميون في محاكم مسلمة ليس فقط ضد ذميين آخرين وإنما أيضاً ضد أفراد أسرهم. ويؤكد هذا السلوك أهمية المحكمة في الحياة اليومية للذمي وكذلك السلوك القانوني المشمول بذلك[1].

كانت القضايا والمنازعات التجارية والمالية بين الذميين تُرفع إلى المحاكم الإسلامية، سواء أكانوا من الأقارب أو المعارف. فقد رفع مثلاً التاجر اليهودي موسى ولد خضر قضية ضد أخيه في منازعة حول مسألة تجارية وقعت في مدينة أزمير. وفي حالة مشابهة أخذت امرأة نصرانية والد زوجها إلى المحكمة لتضمن استرداد على دين حصل عليه من ابنه المتوفى،

(1) في هذا السياق، يعد ظهور عدد من رجال الدين النصارى في المحكمة أمراً لافتاً، ذلك لأنه يعني تأكيد لدور المحاكم الشرعية في شؤون الذميين. أنظر على سبيل المثال السجل 257/p و15 ربيع الأول 15 no, 21/1221 والذي بحسبه كان قسيس قد ذهب إلى المحكمة حتى يتمم شراء وبيع متاع بيت له.

زوج المدعية. وفي نفس الاتجاه وفي الحالات التي تزكي الافتراضات القائلة بمدى العزلة الأسرية والمجتمعية المحلية إزاء المحاكم الإسلامية وجدت قضايا قانونية بين والدين ذميين وأبنائهم البالغين: فمثلاً قضية مريم بنت أنطوان العشيشي التي تقدمت إلى المحكمة الإسلامية طالبة مساعدتها في طرد أمها من المنزل الذي تملكه رغم أن والدتها ادعت أن ابنتها كانت وعدتها بالبقاء معها طوال حياتها. وكذلك قضية مريم بنت إبراهيم ولد يوسف المعسيري التي نجحت في اتهام والدها بسرقة طقم من الأساور الذهبية وخمس ليرات ذهبية[1].

وقد قدم المؤرخون مجموعة مختلفة من الاعتبارات العملية لتفسير معضلة مراجعة الذميين للمحاكم الإسلامية في قضايا داخل الجالية[2]. وعموماً، غالباً ما تذكر الفعالية البارزة، والقدرة على إنفاذ قرارات المحكمة الشرعية. والأهم من ذلك، التفسيرات المعتمدة على القول بأنّ الذمي المترافع كان يفضّل اللجوء للمحاكم الشرعية إذا كانت تخدم مصالحه الشخصية والمالية بطريقةٍ أفضل. فعلى سبيل المثال، يدّعي (ن. جي. بنتزا بولس)، في دراسته للحياة القانونية في البلقان تحت الحكم العثماني، أن الرعايا النصارى كانوا ينجذبون إلى القوانين الشرعية للإرث بسبب المؤسسة (الأرثوذكسية) التي تقسم الإرث إلى ثلاثة أقسام (trimoiria)، والتي على عكس المحكمة الشرعية تستبعد من الإرث والدي المتوفى الأحياء. ويورد أيضاً تفضيل النساء قواعد المهر الإسلامية في مقابل ما يعرف بالتراخوما (Trachoma) أي تقديم المرأة بالذات نقوداً، للرجل في عقد النكاح، والتي تبقى في ملكية الرجل ولا ترجع

(1) أنظر السجلات بحسب أرقامها: .Sijill 298/Aleppo. film 241/18 Rabi, I, 1237 (1821) Sijill 123/film 222/pp, 433-34/11 ذو القعدة Sijill 240/pp, 112-13/no. 1200 (1786) 1981/17 ذو القعدة 1221 (1807). Sijill 254/pp. 521-22/no. 981/11 ربيع الأول 1220 (1805). Sijill 707/film 217/18 ذو القعدة 1201 (1787). Sijill 301/p. 348/no. 1380/19 محرم 1239 (1823). Sijill 270/p. 280/no. 459/12 شوال 1225 (1890).

(2) وكذلك أنظر، See Shmuelevitz, Jews of the Ottoman Empire, 43-44, 65-68, Hacker, «Jewish Autonomy» 182.

للمرأة في حالة إلغاء الزواج أو إنهائه[1]. وفي مصر العثمانية، حاول الأقباط كما حاول غيرهم من الأقليات الحصول على مباركة المحكمة الشرعية، فالزيجات التي تتم في المحكمة، كانت نتيجةً لذلك تنتهي أيضاً هناك. ويظهر أيضاً أن النساء القبطيات قد أفدن من عادة ـ كانت واسعة الانتشار بين نساء مصر المسلمات ـ إضافة شروط في عقود الزواج لصالحهن (شروط مثل الحق في استمرار حضانة الأطفال من زواج سابق أو النفقة.. إلخ)[2] ويظهر أنّ فهماً مشابهاً قد جذب اليهود إلى المحكمة الإسلامية، وهذا مدهش على وجه الخصوص، إذ يظهر أن ذلك بدا جذاباً بشكل أساسي للنساء اللاتي، على سبيل المثال، استخدمن المحاكم الشرعية للحصول على قسط من إرثهن الذي يحرمهم منه القانون اليهودي. ويظهر أن اليهوديات كذلك تطلعن للمحاكم الشرعية، التي كفلت لهن النفقة وكذلك الحق في الطلاق، وبالذات، عندما يحاولن فسخ زيجات لم يعد بالإمكان استمرارها مع أزواج هاجرين[3].

ولقد ذهب ذميو دمشق للمحاكم الشرعية ليسجلوا ويوثقوا عدلياً معاملات مالية مختلفة، تتراوح بين ديون ومبايعات عقارية. بعبارة أخرى، اعتمد تصرفهم أو سلوكهم على أساس الفهم الصحيح للمحكمة بوصفها مكاناً للتسجيل وحفظ كافة أنواع التوثيق الرسمي. وإضافةً إلى ذلك، عن طريق تقديم أنفسهم إلى المحاكم ليحصلوا على مصالحهم الشخصية، فإنهم إنما يوضحون كم كانت المعلومات واسعة عن الممارسة القضائية الإسلامية،

---

(1) وكذلك أنظر، Pantazopoulos, Church and law, 53-57, 59, 65-66, 93, 107 والحالات المذكورة عند Shmuelevitz, Jews of the Ottoman Empire, 66-67, 69, Cohen, Jewish life Under Islam, 110-39.

(2) Mohammad Afifi, «Reflections on the Persona laws of Egyption Copts», in Woen, the Family, and Divorce laws in Islamic History, ed. Amira El-Azhary Sonbol (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1996), 203-6.

أما فيما يخص الشروط الإضافية في العقد أنظر:

Nelly Hanna, «Marriage Among Merchant Families in 17th century Cairo,» in Women, the Family 143-54.

(3) See Shmuelevitz, Jews of the Ottoman Empire, 66, 69.

وكذلك يوضحون مدى تقبلهم لمعايير ثقافية قانونية مشتركة ويوضحون أيضاً نظرة براغماتية للقضايا المادية والأسرية.

ونظرةً للزيجات الذمية وحالات الطلاق سوف تلقي بعض الضوء على الفهم المتبادل بين المحاكم الشرعية والذميين. فمن بين الحالات التي تتعلق بقضية زواج، هناك حالة مماثلة تقدم بها حنا ولد نعمة الحلبي ووردة بنت إبراهيم ولد عبد الله، اللذين صُدّق زواجهما في المحكمة، حيث حدد المهر المقدم بـ 15 قرشاً والمهر المؤخر بـ 7,5 قرشاً. وهناك حالة موسى والد إلياس بحلق الحمصي وهو نصراني ذهب إلى المحكمة ليسجل اتفاقية صداق ويوثّق زواجه من مريم بنت إلياس القصير، التي وصفت على أنها «المرأة النصرانية الخالية من الموانع الشرعية»[1]. إن اعتبارات الموانع الشرعية كانت على وجه الخصوص مهمة في الحالات التي تكون فيها النساء قد ترملن أو طلقن من قبل. وعلى سبيل المثال، وردة بنت أنطون الشباب أصبحت أرملة لأربع سنوات عندما ذهبت إلى المحكمة لتكون طرفاً في اتفاقية زواجها برجل نصراني حيث شهد الشهود والنصارى على خلوها من الموانع الشرعية بحسب ترتيبات المحكمة الشرعية[2].

ويمكننا اقتراح العديد من الأسباب لشرح ما يظهر للوهلة الأولى على

(1) Sijill 225/film 211/3 Ramadan 1195 (1781) and Sijill 257/p. 393/no. 694/10 dhu'l-Hijja 1221 (1807)، وعلى سبيل المثال لدراسة حالة صداق بسيطة، أنظر حالة كاترين بنت موسى المواردي وخليل ولد ميخائيل الشغوري: (Sijill 240/p. 125/no. 217/7 du'l-Hijja, 1221 (1807))، وكذلك أنظر:

Sijill 218/film 193/12 muharam 1206 (1791), Sijill 298/film Aleppo 214/19 shawwal 1236 (1821), Sijill 174/film 209/12 Rabi II, 1180 (1766),

وعلى سبيل المثال حالة صداق من قرية الجديدة: Sijill 212/film 225/12 Ramadan, 1196 (1782).

(2) Sijill 300/film 191/p. 137/10 Rabi I, 1238 (1822)، أنظر كذلك: Sijill 300/film 191/p. 141/16 Rabi II, 1238 (1822). فيما يتعلق بإمكانية إعادة الزواج بامرأة مطلقة أو أرملة بعد أن تمر بفترة عدة للتأكد من خلو الرحم من أي حمل.

أنه سلوك غير عادي من طرف الذميين الذين سمحوا لأنفسهم أن يتزوجوا بحسب الشريعة الإسلامية. أولاً، الطبيعة التعاقدية لاتفاق الزواج، والموثق بشكل واضح، وتسجل فيه كافة الالتزامات المالية. وهذا كان يمكّن الأطراف من الحق في طلاق إسلامي لاحقاً ـ كما يقدّم أيضاً للمرأة الحق في النفقة والمهر على الطريقة الإسلامية، وكذلك الحق في الحصول على الحماية القانونية لكل الاتفاقات الفرعية التي تمت.

لقد ذهب الذميون، رجالاً ونساء، إلى المحكمة بسبب الطلاق. وفي بعض الحالات، كانت القضايا الجوهرية هي قضايا مالية صافية، وهي إما مرتبطة بنفقة طفل أو أنها ديون قديمة. لكن هناك قضايا مهمة، غالباً ما تشمل أموراً مالية حيث ذهبت المرأة للحصول على الطلاق وحصلت عليه أمام قاضٍ في محكمة إسلامية[1]. ومن أمثلة هذه الحالات قضية خليل ولد إلياس البعلي وزوجته باربارا بنت خليل الحمصي. وتصف الوثيقة الطلاق على أنه طلقة واحدة وتشمل عبارة تقول أنه بحسبها لا يمكن للزوجة أن «ترجع إليه» إلى أن يقوم الاثنان بعقد زواج جديد حسب الشريعة الإسلامية «عقد جديد بالشروط المحمدية»[2]. وفي حالة أخرى، وهي حالة تستحق الملاحظة لأن الأطراف يهودية، سماحة بنت نسيم اللحام ذهبت إلى المحكمة الشرعية لتطلب الطلاق من عبيدون يوسف القدسي. ولقد طلقها الزوج ثلاث طلقات في الحال (بالطلقات الثلاث دفعة واحدة) ودفع لها المؤخر 100 قرش ونصف رطل فضة[3].

(1) هناك حالات أخرى تلمس موضوع الطلاق وهي تشمل قضايا أكثر حساسية وكما توضح هذه الحالات مسألة نصراني اسمه فضل الله ولد حنا زغيب الذي التمس من القاضي في مرافعة ضد زوجته مريم بنت الياس الكسراني، الطلاق منها لأنها ترفض أن تعطيه حقه في معاشرتها جنسياً رغم أنه قد دفع لها صداقها. ولعجزه عن البرهنة على ادعائه في المحكمة، فإن القاضي أمره بأن لا يضايق زوجته: Sijill 300/film. 191/p. 227/11 Rajab 1238 (1823).

(2) Sijill 301/p. 362/no. 1439/8 Shaban 1239 (1824).

(3) Sijill 209/film 210/12 Shaban 1194 (1780)، كذلك أنظر: Sijill 213/film 225/4 Jumad I 1196 (1782).

وبينما تعلقت بعض الحالات بالطلاق بشكل غير مباشر وذلك لأنها كانت تحتوي على تصريحات قانونية تم فيها التلفظ بالطلاق وتوثيقه في المحكمة، فإن حالات أخرى من السجلات القديمة احتوت على مرافعات أو قضايا قانونية أخذت فيها النساء أزواجهن إلى المحكمة للحصول على الطلاق. ولا يظهر أن أياً من هذه القضايا كانت بسبب حب تقديم الدعاوى القضائية. فالنساء اللائي ترافعن أمام المحاكم، وافق الأزواج على القبول، وأمثال هذه الظواهر الاجتماعية مدعاة للتساؤل، لكنها تبقى ذات أهمية ثانوية بالنسبة لحقيقة أن نصرانيات ذهبن للمحكمة الشرعية كي يطلبن من أزواجهن الطلاق. فعلى سبيل المثال، ذهبت مريم بنت فرنسيس أنطون إلى المحكمة الشرعية لتنهي زواجها من يوسف بن موسى القرملي. وفي حركة تبدو عامة في حالات الخلع، بوصف أن هذه الزوجة هي التي طلبت الطلاق مقابل مال، طلب منها أيضاً أن تقبل أمام المحكمة أنها وبشكل تطوعي تعفيه من أي نفقة وكذلك من ديونها له وبعدها وافق أن يدفع لها مقابل حضانة طفله والتي قدرت نفقاتها بـ 140 قرشاً لسبع سنوات[1].

وهناك وثيقة أخرى تفصيلية عن الطلاق لسيدة يهودية هي رفقة بنت يوسف إبراهيم الطرابلسي التي كانت تسعى للطلاق من زوجها، نسيم ولد أسلان الهسباني. وعندما قام الزوج بطلاقها، كان نص الوثيقة على الشكل التالي: بانت من عصمته وملكت نفسها فلا تعود إليه إلا بعد عقد جديد بشروط شرعية[2].

---

(1) Sijill 211/film 225/15 Rabi II, 1195 (1781)، كذلك أنظر: Sijill 216/film 225/16 Jumad I, 1197 (1783).

ولحالة من قرية حوران. وفي أنواع أخرى من الطلاق، أنظر:

Judith E. Tucker, In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine (Berkeley: University of California Press, 1998), 78-112.

(2) Sijill 216/film 225 Shaban 1197 (1783)، وهذه الحالة مهمة لأن المرأة كانت مصحوبة بوالدها وبشيخ الحارة (وهي أقدم حارات اليهود) موسى ولد خضر، وذلك يعني أن ما قامت به من طلب الطلاق في المحكمة الشرعية لم يكن يعتبر أمراً مرذولاً في نظر الجالية.

وفي حالات نادرة، ذهبت ذمية إلى المحكمة لتحصل على فسخ[1]. وكانت تلك حالة رحمة بنت شحادة التي ذهبت إلى المحكمة بصحبة رجلين من المسلمين اللذين قدما قضيتها بخصوص زواجها من أرطون ولد عبد الله الروقي. وكان الزوج بعد الزواج بها والعيش معها لعام واحد وخمسة أشهر قبل ظهورها في المحكمة، قد غادر البلدة وهجرها دون نفقة. وبعد أن أدت اليمين على صدق ما تدعيه، طلبت الطلاق منه وهو ما أعطاها إياه القاضي، بعد أن نصحها أولاً بالصبر[2].

إن تكرار وسهولة ذهاب اليهود والنصارى (رجالاً ونساء) إلى المحكمة الإسلامية بخصوص حالات زواج أو طلاق تفيد، من ناحية، أن مثل هذا السلوك لم يكن غير عادي ولا تترتب عليه تبعات قاسية داخل الجالية. وهو يوضح إضافة إلى ذلك الأساليب التي استخدمتها النساء النصرانيات واليهوديات في توصل الزوجات إلى أنواع من الطلاق ليست متاحة لهن بحسب مذاهبهنّ الدينية. لكن مع ذلك، نظراً لأن الحالات المسجلة لم تغط كل أنواع الزواج والطلاق التي وقعت بالتأكيد بين الذميين، فإن علينا أن نظن بأن العديد من أمثال هذه الزيجات تمشياً مع العادة الإسلامية لم تسجل بكل بساطة.

وكان العديد من منازعات الذميين التي وصلت إلى المحاكم بين أفراد داخل الأسر الذمية وغالباً ما كانت تتضمن إرثاً. مثل ما كان الأمر في حالة

(1) لمناقشة مختصرة وطريفة حول المذهب الحنفي وطلاق الفسخ، أنظر:
Tucker, In the House of the Law, 81-87.
وتشير تكر إلى أن المذهب الحنفي يمكن من فسخ عقد الزواج بناء على سبعة أمور منها عجز الزوج الجنسي ـ لكن عجز الزوج عن النفقة ليس من بين هذه الأمور. على أن المحاكم الحنفية تأخذ في الاعتبار مثل هذه الأنواع من الفسخ عندما تعطى من طرف قاض شافعي أو حنبلي. والمدهش أن الحالتين المذكورتين كان فيها قاضيان حنبلي وشافعي بالترتيب.

(2) Sijill 257/PP. 41-32/no. 73/19 Rabi I, 1220 (1805)، كذلك أنظر: Sijill 225/14 Jumada I, 1195 (1781).

مخول ولد ياقوت فاريكا، وهو رجل يهودي رفع قضية ضد هارون ولد خضر الصبان، أخاه غير الشقيق لأن تقسيم إرثهم من والدتهم لم يجر «على الفريضة الشرعية»[1]. وهناك حالة أخرى شملت مريم بنت يحيى الشاغوري، التي قاضت أخ زوجها أمام المحكمة في نزاع حول الإرث. وكانت منازعاتها تتمركز حول الادعاء بأن طفليها لم يحصلا على حقهما الشرعي من إرثهم من والدهم المتوفي وذلك لأن المترافع ضده تجاهل القواعد الشرعية الحاكمة لتوزيع الإرث بحسب جنس الوارث[2].

وهناك حالة أخرى استحضرت بشكل واضح علني قوانين الإرث الشرعية تمت في مايو/أيار عام 1783 عندما نظرت محكمة إسلامية في قضية مرفوعة من غزالة أسلان، امرأة يهودية ضد ابني أخ لزوجها المتوفى. وبحسب دعوى غزالة، فإن الرجلين أرغماها أن تتخلى لملكيتهما عن جزء من ملكية ابنها عن طريق سوء تطبيق القانون الشرعي. ويقوم ادعاؤها ضدهما على أساس قواعد الإرث في الشريعة الإسلامية - أو بالأصح، على أساس وعي بتلك القواعد لاحقاً - القواعد التي تتطلع إلى تطبيقها بشكل رجعي. وحقيقة أن المدعية الذمية في هذه القضية قد فازت بالقضية أمر مدهش، والأهم، مع ذلك، كان منطقها، الذي يقوم بدلاً من التقاتل حول فكرة تطبيق الشريعة الإسلامية عليها وعلى أقربائها اليهود، وذلك عن طريق مطالبة أبناء الأخ المتنازع حول حقهم في الإرث بتطبيق القوانين الشرعية بشكل صحيح[3].

(1) Sijill 270/p. 202/no. 229/7 Shaban 1225 (1810)، كذلك أنظر: Sijill 204/p. 69/no. 157/3 Jumada II, 119 (1781).
والتي فيها امرأة يهودية هي قمر بنت يحيى الجاتي رفعت قضية ضد أخيها عبيد فيما يخص حصتها في إرثها من والدتها.

(2) Sijill 301/p. 144-45/22 Safar 1239 (1823).

(3) Sijill 707/film 217/Jumada II, 1197 (1783).
وللحصول على أمثلة إضافية لمنازعات الذميين في أمر التقسيم الشرعي للإرث، أنظر:
Sijill 211/film 225/9 Shaban 1195 (1781), Sijill 211/film 209/10 dhul Qa'da 1194 (1780), Sijill 173/film 209/10 Rabai II 1180 (1766), Sijill 21/film 209/15 dhul Hijja 1194 (1780), =

وتظهر مركزية الشريعة الإسلامية في ترتيبات الإرث للذميين أيضاً في شكل الصيغة العدلية للاتفاقات التي يقدمها الرجال والنساء الذين ذهبوا إلى المحكمة في محاولات واضحة لحل منازعات طوعية مستقبلية. فالبعض، وإن لم يكن جميع، هذه الحالات سجلت عند محاكم مقسمي الإرث. وهناك أدلة إضافية لنفس الظاهرة تأخذ شكل وصف حجج الإرث كما تظهر في وثائق محكمة البيوع والإيجارات؛ وكانت الثروة التي تتغير من يد إلى يد في مثل هذه الحالات تصبح «أموالاً» تم تملكها عن طريق إرث معترف به شرعاً[1].

ويظهر أن هناك تفسيرين ممكنان لمدى تدخل المحكمة الواسع في حالات الإرث الذمية. فبينما يشير الدليل من المدن الشامية والمدن العثمانية الأخرى إلى أن المحاكم كانت وبشكل روتيني في عملية التقسيم ورفع قضايا الإرث الذمية، بمعنى أن المحاكم كانت تتبع المذهب الحنفي الرسمي في الإمبراطورية العثمانية بشكل جدّي ودقيق، مما جعل صياغة الوثائق كتلك التي جئنا على ذكرها تشير بشكل واضح إلى أن الذميين تقدموا طوعياً للمحاكم الشرعية، وبالذات عندما يخدم ذلك مصالحهم المالية بشكل أفضل[2].

= Sijill 1217/film 193/mid Muharram 1199 (1784), Sijill 204/p. 68/p, 155/13 Jumada I, 1192 (1778), Sijill 204/p. 69/no. 153/3 Jumada II, 1192 (1778).

ويظهر أنه لم يكن من الشائع لبعض الذميين أن يقدموا أنفسهم تقديماً غير جيد سواء للمحكمة أو لعلاقاتهم العائلية في إطار محاولات مزيفة للحصول على إرث عن الآخرين، أنظر على سبيل المثال: Sijill 508/p. 18/no. 30/14 Shawal 1276 (1860).

(1) للحصول على بعض الأمثلة عن مئات وثائق البيوع والإيجار والتي تردُ فيها الإشارة لقواعد الشريعة في الإرث (الفرائض الشرعية)، أنظر:

Sijill 123/film 222/pp. 266-62/2 Jumada II/200 (1786), Sijill 207/p. 236/no. 262/9 Ramadan 1225 (1810).

(2) للحصول على أمثلة من مدن أخرى أنظر:

Marcus, Middle East, 108-9, 210, Cohen, Jewish life Under Islam, 133, and Aharon Layish, «The Sijill of Jaffa and Nazareth Sharia courts as Source for the Political and Social History of Ottoman Palestine» in Studies on Palestine During the Ottoman period, ed. Moshema'oz Jerusalem: Magnes press, 1975) 531. =

إن عملية توثيق منازعات الذميين حول الإرث في المحكمة تعد مؤشراً في غاية الأهمية لكل من تطبيق الشريعة الإسلامية في أحوال الذميين، وفي رغبة الذميين أن يُدخلوا المحكمة الإسلامية في حل منازعاتهم العائلية. لكن الصراعات حول أمور الميراث لم تكن الأسباب الوحيدة في تدخل المحاكم في مرافعات الذميين سواء المرافعات العائلية أو سواها. إذ تدور معظم الحالات القضائية الموثقة في سجلات دمشق العدلية والتي تشمل مرافعات داخل الجالية نفسها، حول أمور غالباً ما يكون الذميون رجالاً ونساءً سعوا أمام المحاكم الشرعية في إعادة صياغة الحالات المفهومة أو الفعلية لنشاطات غير قانونية من طرف مواطنيهم المسلمين في تلك المدينة. ومثل هذه الحالات المختلطة تضيف الكثير لفهمنا لما يقع للذميين في المحكمة، وهو السؤال التالي للدرس والتحليل.

هناك أدلة كافية توضح أن المحاكم الإسلامية كانت موجهة بممارسة مساواة في تطبيق الشريعة الإسلامية دون اعتبار للحالة الاجتماعية أو مكان السكنى أو النوع أو الانتماء الديني للمترافعين. على أن التنظيم الصيغي الصارم للسجلات لا يشمل معرفة المفاوضات التي تتم، على سبيل المثال، خارج المحكمة والتي قد تسبق الحالة المسجلة قانوناً وتنفيذ الأحكام التي قال بها القاضي. وتشير مواد السجلات إلى أن المحكمة لم تكن مجال ممارسة تمييز فوق قانوني أو غير قانوني، رغم التمييز الشرعي النظري، على سبيل المثال، ضد الذميين والنساء. إضافةً إلى ذلك، غالباً ما تقدم المحكمة للأفراد الضعفاء الحماية القانونية ضد أولئك الذين قد يغريهم استخدام الدين أو الجنس

= والمادة التي يذكرها شمولوفيتز في كتابه Jews of the Ottoman Empire, 67, 69 هي عن مدينة سالونيك وهي توضح أن اليهود كانوا يذهبون إلى المحاكم وبشكل روتيني في أمور الإرث. ويلاحظ المؤلف أيضاً أن السلطات اليهودية كانت تتنازل أحياناً في تطبيق القانون اليهودي (على سبيل المثال إعطاء حصة من الإرث للبنات) وذلك في محاولة تقليد للمحكمة الإسلامية.

أو الجهل بالشريعة للحصول على مزايا أو مصالح ليست من حقهم[1].

لقد كان هذا الوعي بالمحكمة وإمكانياتها هو الذي مكن الحالة المرفوعة عام 1779 من طرف ثلاث نصرانيات ضد إبراهيم بن عبد القادر بن إبراهيم ورايدة. لقد ذهبت النساء إلى المحكمة كي يقدمن اتهاماً بالغش ضد المدعى عليه المسلم الذي كان الشريك التجاري لوالدهن وزوج إحداهن، بعد وفاته مباشرة، وبوصفهن وريثات فإن من حقهن أن يحصلن على قسمهن في تجارة النحاس التي أسسها الرجلان بين دمشق وديار بكر. وكإجابة على الاتهام، قدم المدعى عليه قصة طويلة متشابكة، لكنه، وعلى الرغم من ذلك، خسر القضية، بينما دعمت التهمة التي قدمتها النصرانيات الثلاث بشاهدين عدلين من المسلمين. وفي حالة مشابهة بعد 27 عاماً، رفع يهودي اسمه حاييم ولد موسى الحلبي قضية ضد رجل مسلم في مبلغ قدره 560 قرشاً ادعى أن المدعى عليه قد استلفها والده المتوفى الآن منه وذلك بسبب شراكة تجارية كانت بينهما. ورغم تفاصيل الإنكار التي قدمها المدعى عليه إلا أن حاييم كسب القضية بناءً على الدليل الذي قدمه العديد من الشهود المسلمين[2].

(1) لا تترك الوثائق نفسها، كما هو متوقع، أي سجل لظلم أو رشوة، لكن مع ذلك نجد أن ماركوس وبشكل مبدع يشير إلى تجانس أحكام القضية ـ وبالذات عندما ينظر لها عبر عدة عقود ـ مما يعني أن العدل لم يكن متحققاً في الحال دائماً، ويملك نظام المحكمة «ضوابطه المؤسسية» الخاصة ـ مثل الشهود وأصحاب المصالح والمترافعين وجميعهم على دراية بالقانون ـ وجميعهم ضد التجاوزات الفجة (Marcus, Middle East, 111-13)، وهذا لا يعني إنكار الجهل والفساد الذي غالباً ما كان يعزى للمحاكم، بمعنى أن التهم بوجود سوء استخدام وبالذات عندما يعتمد على ما يورده القناصل الأجانب أو الرحالة، فإنه ينبغي أن ينظر للأمر بشكل نقدي، وبالذات فيما يختص بتركيز الكتابات على المترافعين الذميين بوصفهم هدفاً محدداً، أنظر على سبيل المثال:
Moshe Ma'oz, Ottoman Reform in Syria and Palastine. 1840-1861: The Impact of Tanzimat on Politics and Society (Oxford: Clarendon Press. 1968), 154.

(2) Sijill 210/film 209/5 dhu'l Hijja 1193 (1779), Sijill 257/pp. 177-78/no. 264/2 Jumada II, 1221 (1806)، ولحالات مماثلة أنظر:
Sijill 389/pp. 2-3/no. 2/17 Shaban, 1261 (1845), Sijill 707/film 217/Muharram 1197 =

ورغم أن انتصار الإجراءات الشرعية في المحكمة يمكن أن تكون قد أمنت معاملة متجانسة وعادلة للذميين، إلا أنها ليست بالضرورة دائماً تؤمن رغباتهم. لذلك فإنه حينما يرفع مسلم قضية ضد نصرانية بسبب دين مستحق له على زوجها المتوفى، فإن رفضها للأمر لن يُقبل؛ وذلك بسبب شهادة مسيحية ضدها. إضافة إلى ذلك، فإن تطبيق العدل أحياناً يذهب إلى ما هو أبعد من مجرد التطبيق الميكانيكي الطقوسي لقواعد الأدلة ويشمل حالاتٍ من التسويات المتسامحة. ولتوضيح ذلك ننظر في حالة عبد الرازق بن علي البغدادي الذي ادعى في المحكمة أن حنا ولد عبيد العبد النصراني مدين له بـ 95 قرشاً هي ثمن حصان اشتراه منه قبل أربع سنوات. وفي الإجابة عن ذلك، أوضح حنا ببساطة أنه قد دفع ما عليه من قبل. وتشير الوثيقة التي تلخص القضية أن الرجلين بعدها بدآ في التفاوض لفترة طويلة، دون تقديم أي منهما دليلاً قانونياً لدعم ادعائه. وانتهت القضية عندما اقترح القاضي بأنهما اتفقا على المناصفة في ثمن الحصان[1].

يظهر أنّ غالبية القضايا القانونية المختلطة التي رفعت إلى المحكمة بمبادرة المسلمين إنما رُفعت انطلاقاً من دوافع شرعية، إلا أن هناك مجموعة صغيرة من قضايا مختلطة تشير، في بعض المناسبات، كيف أن بعض الأفراد المسلمين أغراهم أن يستفيدوا من مكانتهم الدينية كي يتوصلوا إلى نتائج غير قانونية. وسواءٌ أكانت أمثال هذه المحاولات قد اعتمدت على قراءة صحيحة للمحكمة ـ حيث بالتأكيد لم يكن التمييز يُوثق ـ أو على أساس نوع من الخداع الاجتماعي كان دون شك منتشراً، يبقى مسألة مفتوحة للجدل. إضافة

= (1782), Sijill 240/p, 141/no. 214/12 dhu'l Hijja 122 (1807), Sijill 301/pp. 117-18/16 dhu'l Hijja/2381 (1823),

كذلك سجل:

Sijill 213/film 225/5 Muharram 1196 (1781), Sijill 211/film 225/2 Ramadan 1195 (1781), Sijill 298/film Aleppo 214/13, Rajab 1236 (1821), Sijill 211/film 225/6 Jumada I, 1195 (1781).

(1) Sijill 173/film 209/end of Rabi II, 1180 (1766) and Sijill 257/p. 198/no. 309/27 Jumada II 1221 (1806).

إلى ذلك، يجب أن نلاحظ أن الادعاءات الزائفة لم تكن بأي حال من احتكار المسلمين وأن الذميين لم يكونوا بالضرورة دائماً ذوي أهدافٍ طهورية. ولأن المحكمة تتعامل مع المصادقة القانونية للادعاءات بدلاً من تبعاتها الاجتماعية، فإنّ الافتراضات التي لا يمكن البرهان عليها والتي تغري بسرقة أو خداع للآخرين لا يظهر أنها قد ولدت قضايا قانونية للتشهير أو القذف. وربما أُغري الدمشقيون، رجالاً ونساء، بتقديم ادعاءات زائفة حتى عندما كانت احتمالات الفوز غير مأمونة طالما أنهم قادرون على دفع أتعاب المحكمة. لكن وبغض النظر عما يكون الأساس القانوني الاجتماعي بالنسبة لهم، فإن أمثال هذه الألاعيب Plays من طرف أفراد مسلمين لا يظهر أنها تنجح دائماً.

وفي حالة توضح بجلاء معاً الإغراء بالنسبة لمسلم أن يستغل مكانته الدينية في المحكمة وعدالة ونظم الإجراءات في المحكمة ـ مصطفى وهو نصراني تحول إلى الإسلام قبل عشرة أيام، رفع قضية ضد أمه، التي لا تزال نصرانية مريام بنت ميخائيل، على أنها تحتفظ بحصة من إرثه من والده المتوفَّى. وفي ملخص القضية، تعترف المحكمة بالانتماءات الدينية المذكورة، لكنها تحكم في القضية بحسب قواعد الشريعة بما تقتضيه الأدلة، والتي انتصرت للمدعى عليها، في هذه القضية، رغم دينها وجنسها[1].

وغالبية الرجال والنساء الذين ظهرت أسماؤهم في السجلات العدلية في دمشق ظهرت في المحكمة لتقوم بعمل الشهادة. وفي هذا الخصوص، قاموا بالتعريف بالمدعين والباعة أو المستأجرين، وكذلك قاموا بالشهادة على مدى دقة التوثيق للشهادة على ما يجري أمامهم. ولقد كان الذميون وكذلك المسلمون ممثلين في هذه الأدوار القانونية.

وفي حالات نادرة يكون الدليل الذي قدم من طرف مدعٍ ذمي أو شاهد ذمي يفوق دليل المسلم في الحالات القانونية المختلطة. وفي إحدى هذه

(1) Sijill 707/film 217/19 Jumada I, 1198 (1784)، وأوقف مجرى العدالة في العديد من الحالات الماثلة، أنظر على سبيل المثال: Sijill 322/p. 215/no. 474/10 Shaban 1247 (1832).

الحالات، ذهبت يهودية إلى المحكمة بوصفها حاضنة لأطفالها كي تحصل على عشرة قروش من رجل مسلم كان قد استلف المال من زوجها المتوفى. وكان جواب المدعى عليه، والذي كان يتحدى ادعاءات المدعية في الحضانة، قد فشل عندما شهد يهوديان لصالحها(1). وقلة الحالات التي قبلت فيها شهادات ذميين ضد مسلمين توضح أن المحاكم كانت تتبع الرفض الحنفي في قبول مثل هذا النوع من الدليل(2). وربما كان ذلك أيضاً يعزى جزئياً لحقيقة أن غالبية حالات الذميين شملت ذميين آخرين والتي لم يكن للمسلمين فيها وجود قانوني. وعلى أي حال، يظهر أن الذميين أنفسهم كانوا يفضلون إمكان إقامة دعوة قانونية أكثر أماناً عن طريق تقديم شهود مسلمين لدعم قضاياهم القانونية المرفوعة ضد مسلمين. ورغم أنه لا يوجد في السلوك الموثق للمحكمة ما يسند هذا الموقف الحذر من طرف الذميين، إلا أن تبعاته على الصورة الشاملة المقدمة في هذه المقالة يلطفه غياب حالات كانت قد رفضت فيها شهادة الذمي على أساس انتمائه الديني(3).

(1) Sijill 326/film 201/no. 20/15 Jumada I, 1249, (1833)، أنظر كذلك:
Sijill 326/film 201/15 Rabi II, 1249 (1833).
ولحالة مشابهة تشمل امرأة نصرانية قد ادعت ضد رجل مسلم هو (ناظر الخزنة)، وأوقفتها المحكمة.

(2) لم تكن شهادة الذمي أو يمينه مقبولةً ضد المسلم في المذهب الحنفي. ولقد قبل أصحاب المذهب شهادة الذمي ضد الذمي وذلك ليس فقط لأن «أمة الكفر واحدة» ولكن أيضاً لمصلحة العدالة، نظراً لأن غالبية معاملات الذميين التجارية هي مع ذميين آخرين، أنظر:
Antoine Fattal, Le Statut legal des non-musulmans en pays d'Islam (Beirut: Imprimerie Catholique), 361-65.

(3) قارنها بنتائج جينجز عن قيصرية في 263 و257 Dhimmis، والموقوف على مناقشة تفصيلية للقيمة الشهادية للذمي ويمينه والموقف في المدارس الفقهية، أنظر: Fattal, le Statut legal, 191-203, 365، وللوقوف على دراسة مثيرة عن شهادة الذمي تعتمد على الفتاوى العثمانية أنظر:
Mario Grignaschi, «La Valeur du temoignage des sujets non-musulmans (dhimmi) dans l'empire ottman». in Recueil de la Societe Jean Bodin pour l'Histoire Comparative des Institutions 18, 3 (1963): 211-324.

إضافةً إلى ذلك، لا يوجد دليل لدعم فكرة أن الشاهد المسلم في المحكمة كان له وزن بحيث يرجح ميزان العدالة في الحالات التي وُجد أن الدليل الموثق مشكوك فيه. ويوضح هذه المسألة أو النقطة القضية القانونية التي قدم فيها رجل نصراني هو نقولا ولد موسى ادعاءً بـ 5600 قرش له ديناً عند مسلم اسمه إبراهيم بن عبد الهادي. ورغم ظهور شاهدين مسلمين في المحكمة لدعم رفض زميلهما المسلم، إلا أن نقولا ولد موسى فاز بالقضية عندما أبرز دليلاً موثقاً لدعم ادعائه(1).

وفي غياب أشكال أخرى من الأدلة (بالنسبة لأحد الطرفين أو كليهما في القضية المقدمة) فإن القاضي غالباً ما يطلب من الذمي أن يشهد تحت القسم. وهذه الأيمان، والتي قبلت بشكل مستمر، كانت كافيةً للرجحان على ادعاءات المدعي المسلم غير الموثقة(2).

والقسم الذي كان يؤديه النصارى واليهود مصاغ غالباً بنفس الصيغة التي كان يؤديها المسلمون: «أحلف بالله العظيم الرحمن الرحيم». لكن مع ذلك، كانت أيمان الذميين كثيراً ما تُفصل بشكل خاص للتمييز بين النصارى واليهود(3).

والأشكال الذمية المختلفة للقسم «المسلم» مهمة لأسباب عديدة. فبرسم صورة مميزة واضحة بين الممارسة الذمية والمسلمة، فإنها تشير إلى المدى

(1) Sijill 509/p. 103/no. 235/4 Rabi II, 1277 (1860), Sijill 301/p. 151/no. 631/19 Muharram 1240 (1824).

(2) ويعمل بنفس الإجراء عندما يكون الطرفان مسلمين. ولقد فسر رفض الشهادة تحت القسم كدليل على التزوير قارنها بما أورده بخصوص حالات مشابهة في محاكم القدس: Cohen, Jewish Life under Islam, 122-23.

(3) على سبيل المثال «اليمين اليهودي»، أنظر: Sijill 204/p, 69/no. 157/3 Jumada II, 1192 (1778), Sijill 204/p, 68/no. 155/13 Jumada II 1192 «حلف بالله العظيم منزل التوراة على سيدنا موسى». وعلى سبيل المثال اليمين النصراني أنظر: Sijill 250/p, 157/no. 257/22 Safar 1217. «حلف بالله العظيم منزل الإنجيل على سيدنا عيسى»، قارن ذلك بما ورد: Klara Hegyi, «The Terminology of the Ottoman-Turkish Judicial Documents on the Basic of the sources from Hungary». Acta Orientalia (1965). 198.

الذي يتدخل فيه الدين في ممارسة المحكمة. فالمحكمة رغم وظائفها الإدارية و«العلمانية» العديدة فإنها كانت أيضاً وربما بشكل أساسي مؤسسة مجذرة في المؤسسة الدينية. وفي الوقت نفسه بسبب انفرادها، فإن هذه الأشكال الذمية المختلفة، والتي مثلت اللحظات الوحيدة التي أقيمت فيها تميزات إجرائية دينية في المحكمة، وهي كذلك تؤكد على انتصار القانون الممارس على خصوصية الدين في المجال القضائي أو القانوني. إضافة إلى ذلك، فإنه رغم المحتوى اللفظي المميز، فإن الأيمان التي يتلفظها المسلمون والذميون في المحكمة لم تتداخل في الإجراء القانوني، ويظهر أنها اعتبرت ذات وزن تعريفي للدليل[1]. بعبارة أخرى. تعترف المحكمة باختلاف انتماءات المترافعين الدينية، لكنها تعمل على إمضاء إجراءاتها دونما إعطاء ذلك الاختلاف أي أهمية إضافية[2].

والمادة التي جئنا على ذكرها للتو تشير إلى نتائج عديدة بخصوص معاملة الذميين في المحاكم. **أولاً**، من الواضح أن المحاكم تطبق الشريعة بغض النظر عن الهوية الدينية لمن يقفون أمامها. ولم يتطلع الذميون على وجه الخصوص فقط إلى المحكمة لذلك الهدف، ولكن المحكمة طبقت وبشكل روتيني قواعدها وتنظيمها[3]. إضافةً إلى ذلك، حتى عندما يكون

(1) قارن Shmuelevitz, Jews of the Ottman Empire, 48 والتي بحسب ما يورد كان القضاة العثمانيين في المرحلة المبكرة يعينون يهوداً لأداء القسم اليهودي في المحاكم.

(2) في المقابل المذهب المالكي، الذي يحرم بشكل قاطع ذكر الكتاب المقدس في المحكمة، نجد أن المذهبين الحنفي والشافعي يسمحان لليهود والنصارى بأداء اليمين، أنظر: Fattal, Le Statut legal, 365.

(3) وبحسب ما أورده: Jennings, Christian and Muslims, 7 فإنه يرى أنه «كانت شكاوى الذميين الرسمية تذكر في المحكمة، ودائماً ما تصاغ بالشكل التالي: «أرغب في أن أدّعي بحسب ما تقتضيه الشريعة السمحاء». ويلاحظ فتال أنه ينبغي أن نبرز تفريقاً بين السؤال عن نوعية القانون المطبق على الذميين في المحاكم المسلمة وبين نوعية السلطة التي تملكها المحكمة فيما يتعلق بالحالات التي يترافع فيها ذميون فيما بينهم (Le Statuts Legal, 352).

ظهور الذميين في المحكمة ليس مشروطاً ـ على سبيل المثال المرافعات على الإرث ـ فإنه من الواضح أن العديد منهم إنما ظهروا فيها لتتبع قواعد شرعية محدّدة وجدوا أنها مفيدة لهم. إضافةً إلى ذلك، لم يكن للمحاكم خيار واسع ـ وليس لها توجه موثق ـ لمقاومة أو رفض طلبات الذميين. ولم يكن المذهب الحنفي فقط يتطلب من القاضي أن يتقبل ترافع الذميين في قضاياهم داخل جالياتهم، وإنما كان مجبراً أيضاً على تطبيق القانون كما لو أنهم من المسلمين بمعنى ما. ويظهر أن الذميين كانوا مستفيدين من إمكانية الاختيار القضائي في المرافعات المتعلقة بالأحوال الشخصية[1].

ثانياً، العدالة الإسلامية كما طبقت على الذميين لم تكن مع ذلك، في كل الحالات عمياء عن الهوية الدينية. فلقد أدى كل من المعتقد القانوني والتمايز الاجتماعي معاً على تفضيل الشاهد المسلم على مثيله/أو مثيلتها الذمي.

وهذا لا يعني أن المحكمة الإسلامية كانت مسرحاً لاضطهاد الذمي. فقد سعى الذميون وبشكل اختياري تطوعي وبشكل متكرر للإفادة مما تقدمه، ويظهر أيضاً أن الشريعة الإسلامية كانت قد طبقت بشكل عادل ومتجانس على الجميع. وهذا ليس فقط هو قول الواضح: أي أن المحكمة كانت مؤسسة نذرت نفسها لتطبيق قوانينها الخاصة، بما في ذلك القوانين التي تتعامل مع حقوق الذميين وواجباتهم. وهي ترسم أيضاً تمييزاً بين التمييز القانوني

(1) المحاكم المسلمة تعتبر زيجات الذميين صحيحة طالما أنها تتفق مع تعاليم الذميين الدينية. ولقد كان ذلك كذلك حتى عندما لا تتبع هذه الزيجات مسائل الشهود والعدد المطلوبة في الشرع الإسلامي. إضافة إلى ذلك، فإن الذميين الذي وقع بينهم طلاق بثلاث فإنه لا يمكنهم أن يعودا لبعضهما البعض إلا بعد أن تتزوج المرأة برجل آخر، إن رغبا في الاقتران ببعضهما مرة أخرى، وللقاضي السلطة أن يلغي مثل هذه العلاقة الزوجية حتى وإن رغبا في البقاء أزواجاً. لكن مع ذلك فإن المحاكم لم تعتبر الحالات التي تشمل امتلاك أو استهلاك خمور أو لحوم خنزير (Fattal, Le Statuts Legal, 128, 29).

والأخلاقي، وكذلك ترسم خطاً بين العدالة القانونية واللامساواة الأخلاقية. وتبقى مع ذلك حقيقة أنه رغم أن فكرة كون الذمي أدنى قانونياً موثقة في الشريعة، إلا أن المحاكم الشرعية لم تكن مجالاً مخصصاً لظلم أو إلحاق الأذى بغير المسلمين[1].

وإذا كان خليط من الأسباب ـ تطوعي وآخر إجباري، يفسر تردد ذميي دمشق على المحاكم الإسلامية خلال الفترة قيد الدراسة، فهل كنا سنتوصل إلى نتيجة مفادها أنهم إنما فعلوا ذلك لأنه لم يكن لهم مكان آخر يذهبون إليه، وأن المحاكم الدينية التي للجالية لم تكن بكل بساطة متاحة لهم؟[2] إن مسألة مدى وجود المحاكم الدينية التي للجالية لا يمكن الوصول إلى حل بخصوصها بالإشارة إلى غياب وجود سجلات خاصة بالجالية ولسكوت السجلات العدلية عن الخوض في ذلك، وهو ما كان عليه الحال في دمشق. لكن مع ذلك، من نافلة القول، أن النواقص والفجوات في الأرشيفات التاريخية، لا يمكن أن تعطينا القدرة على الجزم والبرهان الذي لا يرد، كذلك فإن أمثال هذه النواقص تترك الباب مفتوحاً لاكتشافات أرشيفية مستقبلية[3].

إضافةً إلى ذلك، بينما يظهر أن الدليل على وجود محاكم نصرانية غير متوافر، فإن تراث الفتاوى Responsa يقدم إشارة مباشرة وأخرى قصصية

---

(1) Carlo Ginzburg, The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth Century Miller, transjohn and Anne Tedeschi (New York: penguin Books, 1982), ix.

(2) للوقوف على مقارنة طريفة، أنظر:

S.D. Goitein, «The Documents of the Cairo Geniza as a Source for Islamic Social History.» in Studies in Islamic History and Institutions, ed. S.D. Goitein (Leiden: E.J. Brill, 1966).

ومجموعة وثائق الجينزا لا تشمل فقط سجلات المحاكم الحاخامية اليهودية في العهد الفاطمي وإنما تشمل أيضاً أدلة على أن اليهود قد استعملوا وبشكل متكرر المحاكم الشرعية بدلاً من محاكمهم (pp. 283, 291).

(3) Wael B. Hallaq. «The Qadi Diwan (sijill) Before the Ottomans. «Bulletin of the School of Oriental and African Studies 61, no. 3 (1998).

حيث يقدم براهين قوية ضد العلاقات الضرورية بين الأرشيفات المفقودة والآراء السلبية بخصوص وجود مؤسسات ذات علاقة بالموضوع.

لوجود محاكم يهودية في دمشق (وكذلك في بيروت وحلب)[1]. والمثير، أن إشارات المحاكم اليهودية في تراث الفتاوى يظهر أنه مهتم وبشكل رئيسي بالمشكلة قيد الدرس ـ المراجعة الواسعة الكثيفة من اليهود للمحاكم الإسلامية، وما يترتب عليها من إهانة وتحقير لكل من الشريعة اليهودية وسلطة الجالية ـ ومدى محدودية سلطة المحاكم أيضاً والمُشار إليها في المراجع القليلة التي تمت فيها الإشارة في أدبيات الرحلات لمنطقة شرق المتوسط[2]. بعبارة أخرى، أفضل دليل على وجود المحاكم اليهودية يذكّر أيضاً بمدى تكرار تحدي سلطة تلك المحاكم، بحيث إن المصطلحات الرسمية والشائعة عن الاستقلالية القضائية التي غالباً ما تعزى للمحاكم الذمية تحتاج إلى إعادة التقييم وبشكل جاد.

إضافةً إلى ذلك، فإن سلوك المحكمة الشرعية وكذلك تصرفات الذميين المترددين عليها يتحدى انتشار استقلالية القضاء الذمي في العصور العثمانية، فالقوة والسلطة المخولة للمحاكم الذمية، والممارسات التمييزية والقضائية المرتبطة عادة بهويات دينية معينة، تتحداها حقيقة لجوء الذميين للمحاكم الإسلامية[3].

(1) Walter P. Zenner. «Jewsis Late Ottoman Syria: Community. Family and Religion». in Jewish Societies in the Middle East: Community, Culture, and Autonomy, ed. Shlomo Deshen and Walter P. Zenner (Lanham, Md: University Press of America, 1982), 188.

(2) أنظر على سبيل المثال:

Shmuelevitz. Jews of the Ottoman Empire, 49-50, Cohen, Jewish Life Under Islam, 116, 126, 131: Zenner, «Jews in Late Ottoman Syria», 188, Russell, Natural History, 2:61-62.

(3) يقترح هاكر، ومعه آخرون، أن الاستقلالية القضائية التي كانت مؤمَّنةً لليهود العثمانيين مبالغ فيها، ويعود ذلك لما كتبه الرحالة الغربيون الذين وجدوها أفضل مما كان عليه الحال في مجتمعاتهم آنذاك. إضافة إلى ذلك، يمكننا أن نفترض أنه كانت هناك علاقة بين القوة والمكانة التي كانت للجاليات الذمية من ناحية، ومدى الاستقلالية القضائية من ناحية أخرى. وللوقوف على دراسة مقارنة، أنظر: Amnon Cohen الذي يلاحظ أن حاخامية القدس في القرن السادس عشر عملت على طرد من أذعنوا للمحاكم الشرعية، ويشير غويتاين إلى أنه حتى في قاهرة الفاطميين، حيث كانت الجالية اليهودية أكثر =

وأخيراً، فإن الحالات القانونية الذمية التي سبق أن اخترناها كما كتبت ونوقشت وتم الفصل فيها في المحاكم الشرعية في دمشق إنما يوضح أنه في حالة ظهور الذمي فيها، فإن المحكمة طبقت القوانين وطبقت إجراءاتها وسجلت أفعالها بحسب القواعد القانونية واللسانية التي وضعتها الشريعة الإسلامية. وفي كافة معاملاتها، تجاهلت المحكمة الانتماء الديني للشهود والمترافعين والوكلاء الذميين وعملت بحسب التعليمات المقررة أثناء الترافع وذلك بالإصرار على الإشارة إلى المسميات الشرعية. ولم تفعل المحكمة هذا فقط فيما يخص الترتيبات الإدارية «العلمانية» والخدمات العدلية وإنما أيضاً في إقامة العدالة في أحكام المرافعات الذمية الشخصية. فماذا يقول لنا كل هذا عن المحكمة؟

لقد لاحظ أريبل هايد أنه في الاستخدام العثماني، وكنتيجة لذلك في حقيقة أن التمييزات بين الشريعة والقانون لم تكن دائماً مرسومة بشكل واضح، كانت كلمة شرعي غالباً ما تشير إلى ما هو «قانوني»[1]. ويذكر أنطوان فتال، وبشكل مماثل وإن كان مختلفاً نوعاً ما، أنه بالتأكيد على تطبيق الشريعة على كل من سكنوا في المجال الإسلامي، فهمت المدرسة الحنفية قضاء القاضي في شؤون الذميين على أنه واجب، وأن قدرة المحاكم الذمية إنما هي اختيارية وبحسب رغبة المترافعين أمامها ـ وفي النتيجة، جرى التوصل إلى رأي قريب جداً فيما يخص تعريف «القانون» في ضوء مصطلحات «مكانية أو جغرافية» ـ وهي جغرافية قامت على أساس فهم أن

= تماسكاً نوعاً ما، كانت السلطات الدينية تقع في مدى الضغط الشعبي والخوف من الطرد من الملة مما منع اليهود من الذهاب إلى المحاكم الشرعية أنظر:

S.D. Goitein, A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, 5 vols, (Berkeley: University of California Press, 1971) 2:398-400.

(1) يلاحظ أوريبل هايد أن مصطلح بدعة كان يستخدم ليشير للبدع القانونية.

Studies in old Ottoman Criminal Law, ed., V.L. Menage (Oxford: Clarendon Press, 1973), 187.

السيادة (السياسية) بالضرورة تؤدي إلى ضبط قضائي[1].

ورغم أن تعميمات من هذا النوع تحتاج إلى أن تلطف من طرف الممارسة المتنوعة للإدارة العثمانية عبر الزمان والمكان، فإنه من الواضح أيضاً أن الممارسة القانونية والعثمانية تقترح ضرورة النظر أقلّ إلى المحكمة أقل بوصفها مؤسسةً مكرسةً للعدالة «الإسلامية» وأن الأولوية للهوية الدينية على أو فوق عمليات إقامة العدل والنظر لها أكثر فأكثر بوصفها فضاء عاماً مفتوحاً لقبول الاحتياجات اليومية لكافة المترافعين أمامها[2].

كذلك من الجدير بالملاحظة في هذا السياق التوجه أحياناً إلى عزو معظم فساد نظام المحاكم القضائية العثمانية إلى التدخل غير القانوني والعشوائي من طرف الدولة. بمعنى أنه على العكس، فإن تدخل الدولة في أعمال المحاكم قد يمنح الشريعة الإسلامية خطاباً أكثر «علمانية» وجغرافية، وكنتيجة لذلك يسهم في المساواة في عملية ممارسة اللعبة القانونية أي أن مؤسسات المحكمة تحتاج أن تكون موضوع إعادة تقييم إمبريقي وتحليلي.

عاش يهود ونصارى دمشق، مثل معظم أمثالهم في مناطق أخرى من الإمبراطورية، في ظل عدد من التمييزات الاجتماعية والسياسية ـ سواء ما تعلق بنوعية اللباس المفروض عليهم أم سواه ـ وهي مسائل غالباً ما نوقشت بل أسقطت عليها الأضواء وذلك لإبرازها أو تكذيبها. وعلى الرغم من أن موضوع هذه المقالة ليس رفض القول بوجود تمييز واسع ولا لتقليل مدى تأثيره على حياة الذميين، لكن يبقى مع ذلك الدليل على أن الأسباب

(1) Fattal, Le Statut Legal, 357-58

(2) قارن ذلك بنتائج جينجز بخصوص محاكم قيسارية المتعلقة بالذميين في كتاب Zimona, 285-87. وجينجز هنا كما هو الحال في أماكن أخرى يؤكد أن القانون الذي طبق في محاكم قيسارية كان نفس القانون ـ وهو قانون قصد منه أن يخدم مصالح الجميع، أنظر أيضاً:

Jenning's «Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri», in Studia Islamica 50 (1979): 169-70.

القانونية والثقافية والمؤسسية المساهمة في إبداع ساحة قانونية معقدة وعادلة ومرنة نسبياً حيث جوانب مهمة عديدة من حياة الذميين كانت محكومة بقدر كبير من الحظ معروف لدينا من مصادر أخرى، حيث كان على مسلمي دمشق ـ وهم من الرعاع والدهماء المزعومين ـ أن يواجهوا وجهاً لوجه جيرانهم من اليهود والنصارى في فضاء عام ومفتوح يخدم احتياجاتهم بطريقة عادلة ومنظمة.